

La lectura de estos dos volúmenes de Teología fundamental nos deja con el deseo de que pronto podamos tener en las manos los otros dos anunciados sobre teología de la revelación. Entonces, estoy seguro, se podrá apreciar todavía mejor el proyecto total del autor sobre una Teología fundamental que responda a las preguntas de quienes tienen fe y sea al mismo tiempo eficaz para el diálogo interdisciplinar.

César IZQUIERDO

María de la Paz LÓPEZ-HERMIDA RUSSO, *Los «elementa Ecclesiae» antes, durante y después del Concilio Vaticano II. Génesis y significado de una fórmula conciliar*, Roma: Edizioni Università Santa Croce, 2014, 408 pp., 17 x 24, ISBN 978-88-8333-326-2.

La investigación de la profesora argentina, docente en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma), aborda los elementos de eclesialidad presentes «fuera» de los límites visibles de la Iglesia Católica; lo que significa, en realidad, indagar el fundamento general del ecumenismo tal y como se planteó en el Vaticano II. Así pues, estamos ante una monografía –defendida como tesis doctoral– que revisa las principales piezas de la enseñanza conciliar sobre el tema (grados de comunión, Iglesia y Comunidades eclesiales, *subsistit in*, etc.). En ese sentido, nos encontramos ante una obra en lengua española digna de tenerse en cuenta como una solvente iniciación teológica al ecumenismo.

El libro se estructura en tres partes. La primera (pp. 23-104) se dedica a los precedentes históricos de la noción de *elementa Ecclesiae*, que se remonta a las fórmulas *vestigia Ecclesiae*, *bona Ecclesiae*, que surgieron en el contexto del axioma *extra ecclesiam nulla salus* y de las *notae Ecclesiae*. Este patrimonio fue retomado en el siglo XX por una teología sensible al valor de las comunidades separadas, especialmente por obra de Yves Congar y de otros teólogos católicos, así como por los trabajos promovidos en el seno del Movimiento ecuménico entonces en marcha. Se preparaba así el terreno sobre el que el Vaticano II basará su comprensión del ecumenismo. La doctrina de los *elementa Ecclesiae* permitió el tránsito del plano subjetivo individual de los cristianos separados (el *votum* de *Mystici Corporis*) al plano objetivo de la real eclesialidad, aunque imperfecta, presente «fuera» de la Iglesia Católica. La segunda parte

(pp. 105-256) revisa la historia redaccional de los textos de contenido ecuménico de la const. dogm. *Lumen Gentium*, y naturalmente del decr. *Unitatis redintegratio*. La tercera parte (pp. 257-342) analiza la recepción del tema en el postconcilio, con las tomas de posición del magisterio y de la teología sobre la interpretación de ciertos pasajes. Consta de dos capítulos, dedicados respectivamente a las fórmulas *subsistit in* y *elementa Ecclesiae*, que están internamente vinculadas pues, como es sabido, la justificación oficial de la Comisión doctrinal del cambio de *est* a *subsistit in* en *Lumen gentium*, n. 8 era precisamente que la nueva formulación concordaba mejor con la existencia de *elementa Ecclesiae* «fuera» de la Iglesia Católica. *Subsistit in* y *elementa ecclesiae* han de entenderse en mutua reciprocidad, pues se co-determinan (p. 300).

La autora recoge las interpretaciones de *subsistit in* en la teología postconciliar. Una corriente estima que con la expresión *subsistit in* el concilio desistiría de identificar la Iglesia Católica con la única Iglesia verdadera, como afirmaba la enc. *Mystici Corporis* con el verbo *est* (pp. 270-274). Para otros autores, *subsistit in* sería una simple reiteración de *est* y no supondría cambio doctrinal respecto de *Mystici Corporis*. La autora cita aquí la posición paradigmática del profesor de la Universidad Gregoriana K. J. Becker, según el cual «es posible la hipótesis de que con el *est* algunos hayan visto una posibilidad de negar o de no tener en cuenta suficientemente la presencia de elementos eclesiales en las comunidades cristianas. Por tanto, el motivo [del cambio] sería este caso terminológico, no doctrinal» (pp. 276-277). Una tercera posición, sostenida por no pocos autores a los que se suma la autora (pp. 287-288), entiende que el cambio de *est* por *subsistit in* no supone ruptura con la convicción católica sobre la unicidad de la Iglesia de Cristo. El concilio sostiene esa identidad con la Iglesia Católica, como prueba una sencilla lectura de la *relatio* conciliar al n. 8 de *Lumen gentium*: la única Iglesia de Cristo está presente en un sujeto histórico concreto que es la Iglesia Católica. El concilio afirma la identidad entre ambas, pero no con el sentido *excluyente* que tenía esa identificación en el contexto epocal de la enc. *Mystici Corporis*, que implicaba necesariamente la ausencia de eclesialidad fuera de la Iglesia Católica. El verbo *est* –cargado inevitablemente con ese sentido excluyente– no permitía reconocer la existencia de *elementa Ecclesiae* en las Comunidades separadas (pp. 289-300). Si la Comisión doctrinal acudió a la fórmula *subsistit in* no era obviamente para negar la fe sobre la unicidad, sino para expresarla de modo *no excluyente*: sin negar la convicción sobre la unicidad de la Iglesia de Cristo que subsiste en la Iglesia Católica, a la vez se reconoce la existencia de eclesialidad «fuera» de ella (p. 302).

Se podrá pensar que la fórmula no podría evitar las polémicas, como anunciaba Gérard Philips al decir que *subsistit in* «haría correr ríos de tinta». Incluso algunos han visto en ella una intencionada ambigüedad del concilio (p. 266). La explicación es más sencilla, a nuestro juicio. El concilio quería afirmar una eclesialidad verdadera, aunque imperfecta, de las Iglesias y Comunidades separadas como tales, pero sin contradecir la unicidad de la Iglesia en la Iglesia Católica. Pero la teología previa no ofrecía el instrumental para articular ambos aspectos verdaderos. La Comisión doctrinal reconocía que ante el ecumenismo se encontraban con una «materia nueva y difícil» (p. 261). En otras palabras, sin el apoyo de una tradición teológica consolidada el concilio procuraba acuñar las formulaciones menos inadecuadas para transmitir un contenido complejo. Así pues, el magisterio conciliar dejó a la teología postconciliar la tarea de clarificar no pocos interrogantes. Pero sería injusto ver en ello una intencionada falta de claridad, sino que responde a las dificultades objetivas del tema mismo.

Según la autora era claro lo que se quería decir con la expresión *elementa Ecclesiae*: que algo de la mediación visible de la Iglesia, aun de modo imperfecto, se encuentra en las demás Comunidades separadas; que esos *elementa* se reciben en Comunidades concretas (p. 328); que el Espíritu de Cristo no rehúsa servirse de ellas (pp. 307-308); que mediante esos *elementa* se pertenece de manera objetiva, aunque en grados diversos, a la única Iglesia (p. 321). La Iglesia Católica posee la plenitud de los medios salvíficos, no como simple suma, sino que *simul sumptis* se relacionan entre sí con integridad y perfección indefectible que sólo se dan en ella (p. 317). Los *elementa Ecclesiae* se dan en *integritas subsistente* sólo en la Iglesia Católica, y con deficiencia mayor o menor en las Iglesias y Comunidades separadas. Estos elementos son «dones propios de la Iglesia de Cristo», que le pertenecen de por sí (*iure*); los *elementa Ecclesiae* son «partes de un *todo*», una totalidad orgánica (p. 310), y poseen una tendencia constitutiva al todo (p. 313). Por otra parte, la autora estima que cuando algunos documentos oficiales afirman que «fuera» de la Iglesia Católica «sólo» existen elementos, no significa que esos elementos carezcan de sujeto (como suspendidos en el vacío). Con ello, la autora se distancia de Becker, según el cual «la Iglesia de Cristo, que es la Iglesia Católica, en su integridad no está presente ni operante en las demás comunidades cristianas» (p. 277). En realidad, mediante los *elementa Ecclesiae* en las Iglesias y Comunidades separadas la Iglesia de Cristo se hace presente en grados diversos –como afirma *Ut unum sint*, n. 11–, pero no en el modo como subsiste en la Iglesia Católica (p. 329).

Así pues, la Iglesia de Cristo «subsiste en» la Iglesia Católica, pero «fuera» de ella existen elementos eclesiales –unos u otros– que dotan a las Comunidades separadas de una instrumentalidad salvífica de la que el Espíritu Santo no rehúsa servirse. Para articular teológicamente ambos aspectos la autora acude a la idea de «participación». «La eclesialidad fuera de sus límites visibles [de la Católica] sólo puede ser participación de la eclesialidad numéricamente una» que se da en ella. Existe «una única eclesialidad que se realiza plenamente en la Iglesia católica y se participa imperfectamente en las demás Iglesias y Comunidades eclesiales» (p. 340). Las Iglesias y Comunidades separadas son «realizaciones imperfectas de la Iglesia Católica», es decir, de la Iglesia de Cristo que subsiste en ella (p. 341); «participan de la única eclesialidad que subsiste en la Iglesia Católica» (p. 342). Nos parece acertada esta perspectiva. Si la Iglesia de Cristo no es «otra» distinta de la Católica, entonces la eclesialidad de las Iglesias y Comunidades separadas, aun limitada e imperfecta, no puede ser «otra» numéricamente distinta que se yuxtaponga a la católica, sino participada de ella. Como instituciones confesionales, las Iglesias y Comunidades separadas se encuentran «fuera» de la Católica, la cual, en este sentido, se connumera con ellas; pero la sacramentalidad presente en ellas es la de la única Iglesia de Cristo, que no es una entidad ideal y metahistórica, sino que se realiza en el sujeto histórico que es la Iglesia Católica. La anomalía de la separación estriba en que esas Iglesias y Comunidades institucionalmente están fuera de la Iglesia Católica, pero esta sacramentalidad salvífica no puede ser otra diferente de la sacramentalidad que subsiste en la Católica. Concretamente, el bautismo y la eucaristía que se celebran fuera de la Católica no son otro bautismo y otra eucaristía distinta de la que ella celebra. Los bienes que existen fuera de ella pertenecen de por sí (*iure*) a la Iglesia Católica; son «dones propios» de la Católica que hallan en las Iglesias y Comunidades, no en cuanto separadas, sino en cuanto se hace presente en ellas la sacramentalidad de la Iglesia Católica.

Si esto es así –y pensamos que lo compartiría la autora–, no se acaba de entender su reserva cuando quiere evitar «el riesgo de entender la eclesialidad como algo circunscrito o absorbido completamente en la Iglesia Católica, sin posibilidad de vivir fuera de sus fronteras visibles», y para ello afirma que la eclesialidad de las Comunidades separadas es «una eclesialidad que deriva de los *elementa Ecclesiae*, más que de la Iglesia Católica», pues «son esos elementos los que erogan eclesialidad –en mayor o menor grado– también fuera de su estructura visible» (p. 341). En realidad, los *elementa Ecclesiae* presentes fue-

ra de la Iglesia Católica son los mismos elementos que la constituyen a ella como Sujeto (*fides et sacramenta fidei*, diría santo Tomás de Aquino). Esto no es un *colonialismo* católico –como parece sospechar la autora– hacia las demás Iglesias y Comunidades, sino el reconocimiento de la comunión que ya existe entre todas precisamente por participar de los mismos *elementa*. La Iglesia Católica se reconoce en las demás como realizaciones (aun imperfectas) de sí misma y, por tanto, de la Iglesia de Cristo, que en ella subsiste.

José R. VILLAR